Michael E. Marmura

Keskiajan islamilainen filosofia ja antiikin perintö

Kun valmistauduin kirjoittamaan keskiajan islamilaisesta filosofiasta ja antiikin perinnöstä, olin jossakin määrin huolestunut siitä, että toistelisin itsestäänselvyyksiä. Onhan selvää, että keskiajan islamilainen filosofia sellaisena, kuin me sen tunnemme, syntyi tuloksena kreikkalaisen filosofian ja tieteen merkkiteosten kääntämisestä arabian kielelle. Islamilaisen filosofian juuret ovat kreikkalaisessa filosofiassa. Myös keskiajan käsite sai minut tuntemaan oloni epämukavaksi. Määre liittyy läheisesti Euroopan historiaan ja kulttuurihistoriaan. Missä määrin ja missä mielessä sitä voidaan soveltaa islamin historiaan? Vaikken voikaan käsitellä kysymystä tässä, on se silti syytä esittää. Keskiajan islamilaisesta filosofiasta puhuessani olen nähnyt tarkoituksenmukaiseksi rajata tarkasteluni niihin filosofeihin, jotka vaikuttivat 800–1100-luvuilla. Näihin kuuluvat mm. al-Kindî (kuoli noin 870), al-Fârâbî (k. 950), Ibn Sînâ (latinaksi Avicenna, k. 1037) ja Ibn Rushd (lat. Averroës, k. 1198). Samat filosofit vaikuttivat eniten juutalaisen ja skolastisen ajattelun kehitykseen.

1 Heti alkuun on kuitenkin syytä muistuttaa, ettei islamilaisen filosofian luova kausi suinkaan päättynyt Ibn Rushdin kuolemaan. Islamilainen maailma sai tuntea monta filosofia Averroës'n jälkeenkin. Monet heistä lukeutuvat kaikkien aikojen omaleimaisimpien islamilaisten ajattelijoiden joukkoon: näin esimerkiksi tunisialainen historianfilosofi Ibn Khaldun (k. 1406) ja suuri persialainen metafyysikko Mulla Sadra (k. 1641). Mulla Sadra edustaa Avicennan jälkeistä, hyvin rikasta iranilaisen filosofian perinnettä, joka on jatkunut katkeamattomana tähän päivään saakka. Tällä filosofialla on omat johtoajatuksensa ja oma luonteensa. Silti senkin juuret ovat keskiajan islamilaisessa filosofiassa: ja tämä vuorostaan lepää kreikkalaisen ajattelun arabialaisten käännösten varassa.

Kreikkalaista filosofiaa ja tiedettä käänsivät arabiaksi pääasiassa syyrialaiset oppineet, joista useimmat olivat nestoriolaisia tai jakobiittikristittyjä, jossakin määrin myös Harranin saabilaiset, joiden tähtienpalvonnalla oli perusta kreikkalaisessa filosofiassa. Joitakin käännöksiä laadittiin jo umaijadikaudella (661–750), enin osa kuitenkin tätä seuranneen abbasidikalifien valtakauden kahdella ensimmäisellä vuosisadalla. Käännösliike eteni aalloissa: käännöksiä muokattiin ja paranneltiin, teoksia käännettiin uusiksi ja uusia ennen kääntämättömiä teoksia saatettiin arabiankielisten lukijoiden ulottuville. Kääntäjien saavutus on varsin huomattava, ei yksin käännettyjen filosofisten ja tieteellisten teosten määrän tähden, vaan myös sen korkean oppineisuuden tason johdosta, johon eritoten Hunain Ibn Ishaq (k. 871) ja hänen työtoverinsa tähtäsivät. Useimmat käännökset tehtiin syyrian kielestä, jotkut suoraan kreikasta. Kääntäjät, jotka usein olivat itsekin lääkäreitä, tiedemiehiä ja filosofeja, opettivat muslimifilosofeja joko suoraan – kuten al-Fârâbîn tapauksessa – tai sitten käännösten ja niihin liitettyjen tutkielmien kautta. Heidän käännöksensä platonistisista, aristoteelisista ja uusplatonistisista teoksista enemmän kuin mikään muu johtivat islamilaisen filosofian syntymään.

Vaikuttaa siltä, että Platonin ajattelu tunnettiin pääasiassa toisen käden lähteistä, joskin asiasta on vaikea saada täyttä varmuutta. Keskiajan arabialaiset historiikit väittävät, että mm. sellaiset dialogit kuin *Valtio, Lait, Parmenides* ja *Timaios* olisi käännetty, samoin Platonin kirjeet. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että kyseessä olisivat olleet parafraasien tai tiivistelmien käännökset. Näiden luultavin lähde oli Galenoksen laatima Platonin dialogien tiivistelmä. Al-Fârâbî kirjoitti Platonin *Lakien* tiivistelmän, joka ei kuitenkaan käsittele kymmenettä kirjaa. Teoksessaan *Platonin filosofia* hän esittelee filosofin dialogien pääteemoja. Ibn Rushd laati niin kutsutun keskipitkän kommentaarin *(talkhis) Valtioon:* kyseessä on mittava parafraasi, ei senlaatuinen selitysteos, jossa alkutekstiä käytäisiin läpi kappale kappaleelta. Ei ole kuitenkaan selvää, nojaako Ibn Rushdin kommentaari alkuperäistekstin arabiankieliseen käännökseen vaiko kenties vain johonkin sellaiseen arkisempaan tiivistelmään, jossa selostetaan alkuteoksen poliittiset päälinjaukset. Muslimifilosofit tunsivat Platonin ideaopin hyvin, osin Aristoteleen selostuksen ja kritiikin ansiosta. Useimmat muslimifilosofit keskiajalla hyväksyivät Aristoteleen ideaopin tulkinnan ja jotkut, kuten Ibn Sînâ, esittivät omat perustelunsa sille, miksi se oli hylättävä. Al-Suhrawardi (k. 1191) muodostaa tässä suhteessa poikkeuksen: hän puolusti ideaoppia ja teki siitä filosofiansa osan. *Timaios*-dialogin ajatukset vaikuttivat lääkärifilosofi al-Razin (lat. Rhases, k. n. 925) kosmologiaan. Al-Razi oli sitä mieltä, että maailma oli syntynyt tietyllä hetkellä menneisyydessä – ei kuitenkaan tyhjästä, sillä luomisessa oli hänen mukaansa kysymys ennalta olevien atomien saattamisesta järjestyneeseen tilaan. Platon vaikutti islamilaiseen filosofiaan pääasiassa poliittisen filosofian saralla.

Aristoteleen tuotanto tätä vastoin tunnettiin suoraan. Useimmat Aristoteleen pääteokset käännettiin arabiaksi, poikkeuksina *Politiikka* ja *Metafysiikan* II. kirja. *Metafysiikan* käänsi arabiaksi ensimmäistä kertaa 80-luvun alkupuolella luultavasti muuan Astat (Eustathios), josta tiedetään muuten vähän. Aristoteleen *Organonin* käännökset yhdessä eräiden stoalaisen logiikan elementtien kanssa muodostavat arabialaisen logiikan perustan. Tässä yhteydessä on syytä mainita,

että hyvin vaikutusvaltainen *Toinen analytiikka* saapui islamilaiseen maailmaan suhteellisen myöhään. Hunain Ibn Ishaq laati siitä ensin osittaisen syyriankielisen käännöksen, jota hänen poikansa Ishaq sittemmin täydensi. Abû Bishr Ibn Matta (k. 940) puolestaan käänsi koko teoksen tästä arabiaksi. Aristoteleen tunnetut teokset sisälsivät hänen tieteellisen tuotantonsa, joka yhdessä muiden kreikkalaisen lääketieteen, tähtitieteen ja matematiikan merkkiteosten kanssa muodosti islamilaisen tieteen perustan. Aristoteleen omien teosten lisäksi arabit käänsivät joukon kreikkalaisia Aristoteles-kommentaareja.

Uusplatonismi vaikutti sellaisiin valtavirran muslimifilosofeihin kuten al-Fârâbîin ja Ibn Sînâan, mutta myös islamilaisten lahkojen kuten ismailiittien ajatteluun. Antiikin uusplatonismiin arabit tutustuivat pääasiassa kahden teoksen kautta. Ensinnä on mainittava apokryfinen *Aristoteleen teologia,* joka on itse asiassa Plotinoksen (k. 270) *Enneadien* 4.–6. kirjojen parafraasi: Ibn Naima al-Himsi käänsi tämän teoksen al-Kindîn käyttöön 800-luvulla. Toiseksi on syytä mainita teos, joka tunnettiin nimellä *Kitab fi mahd al-khair (Kirja puhtaasta hyvästä)* ja joka käännettiin latinaksi nimellä *Liber de causis (Syiden kirja)*. Tämä tutkielma ammentaa ennen muuta Prokloksen (k. 485) *Teologian elementeistä.*

Kuten jo edellä todettiin, filosofiset ja tieteelliset käännöstyöt synnyttivät sekä islamilaisen filosofian että islamilaisen tieteen. Ne vaikuttivat ratkaisevasti myös muiden islamilaisten oppineisuuden lajien kehitykseen. Erityisesti tämä pitää paikkansa islamilaisesta dialektisesta teologiasta eli *kalamista.*[1] *Kalamissa* järkeilyä käytettiin puolustamaan ja selittämään jumalallista ilmoitusta, arvostelijoiden mielestä liiaksi asti. *Kalam* erosi kuitenkin islamilaisesta filosofiasta eli *falsafasta* siinä, että sen puitteissa ilmoitustotuus hyväksyttiin ehdoitta. *Falsafan* lähtökohtaa ja kiinnostuksen kohdetta taas kuvaa kenties parhaiten tapa, jolla eräät muslimifilosofit määrittelivät filosofian. Heidän mukaansa filosofiassa oli kyse asioiden todellista luonnetta koskevasta tiedosta siinä määrin, kuin tämä on ihmiselle mahdollista. Vaikka teologitkin ottivat aika ajoin avuksi oletuksia, joilla ei ollut pohjaa ilmoituksessa, on kuten Moses Maimonides (k. 1204) totesi *kalamin* kritiikissään: kukin teologikoulu (ja niitä oli useita) valitsi sellaiset premissit, jotka sopivat yhteen heidän kannattamansa opin kanssa.[2] Ei silti ole syytä vähätellä muslimiteologien selväjärkisyyttä ja tarkkanäköisyyttä. Vaikka heidän kehittämänsä teoriat palvelivatkin uskonoppia, ei niiltä puuttunut omaleimaisuutta, syvällisyyttä, hienovaraisuutta tai kykyä hahmottaa maailmaa johdonmukaisesti.

Myös *kalamin* historialliset juuret eroavat *falsafan* juurista. *Kalam* syntyi 600-luvun teologisten kiistojen ja lahkoutumiskehityksen seurauksena. Se edeltää näin varsinaista käännösliikettä kreikasta. Aikaa myöten käännösliike kuitenkin vaikutti *kalamiin,* ja muun muassa sellaiset kreikkalaiset filosofiset ajatukset kuten atomismi löysivät tiensä sen piiriin. *Kalam* kävi rajanvetoa *falsafan* kanssa ja joutui sen kanssa vastatusten, mutta otti siitä myös vaikutteita. *Kalamin* parissa filosofisia teorioita tulkittiin uusiksi ja niitä muokattiin teologisiin näkemyksiin sopiviksi. *Kalamin* ja *falsafan* vuorovaikutus muodostaa keskiajan islamilaisen aatehistorian ytimen. Kyseessä on kuitenkin aivan oma aihepiirinsä, jota ei tämän esityksen puitteissa voida käsitellä.

Seuraavassa tarkastelen varsinaista islamilaista filosofiaa (siis *falsafaa*), tarkemmin sanottuna eräitä metafyysisiä näkemyksiä, jotka syntyivät kreikkalaisten filosofisten tekstien kääntämisen pohjalta. Rajoitan huomioni koskemaan kolmea keskiaikaista filosofia, joita pidän erityisen edustavina.

2

Filosofisten teosten arabiankieliset käännökset lankesivat otolliseen maaperään, terävien, vastaanottavaisten ihmisten käsiin. Jo ensimmäisen muslimifilosofin al-Kindîn tuotanto osoittaa tämän. Al-Kindîlla oli sormensa pelissä käännösliikkeessä, sillä hänen tiedetään rohkaisseen kääntäjiä heidän työssään. Hän astuu filosofiselle areenalle äkkiyllättäen, ei kuitenkaan epävarman aloittelijan tavoin vaan itsevarmoin askelin, voimiensa tunnossa ja huomattavilla tiedoilla ja väittelykyvyillä varustettuna. Monet al-Kindîn teoksista ovat kadonneet, mutta niiden nimet kertovat laajoista mielenkiinnon kohteista ja merkittävästä tieteellisestä urasta. Al-Kindîn säilyneiden teosten joukossa on määritelmiä koskeva tutkielma, joka vaikutti merkittävällä tavalla arabialaisen filosofisen sanaston kehittymiseen. Säilyneiden teosten joukosta löytyy myös ensimmäinen arabiankielinen metafyysinen tutkielma: kyseessä on pisin ja tärkein al-Kindîn säilyneistä filosofisista teoksista. Kirja *Ensimmäisestä filosofiasta* koostuu neljästä osasta.[3]

Lyhyessä johdantojaksossa al-Kindî määrittelee ensin filosofian. Hän sanoo, että filosofia on tietämystä asioista sellaisina, kuin ne todellisuudessa ovat, siinä määrin, kuin tämä on ihmiselle mahdollista. Vielä vuosisatoja myöhemmin Ibn Sînâ toistaa saman määritelmän. Tämän perään al-Kindî julistaa, että ensimmäinen filosofia eli metafysiikka on tietoa Ensimmäisestä Totuudesta, joka on kaiken sen alkusyy, mikä vain on totta. Kindî kehottaa muslimilukijoitaan empimättä hankkimaan tietoa totuudesta, mistä vain saavat – vaikka sitten kaukaisilta kansoilta ja vierailta ihmisiltä. Hän myös viittaa Aristoteleeseen filosofina vailla vertaa.

Teoksen toisessa osassa al-Kindî päätyy yksityiskohtaisen päättelyn tuloksena siihen, että maailmalla täytyy olla ajallinen alku tyhjästä joskus rajallisessa menneisyydessä. Myös aineellisten kappaleiden muodostaman kokonaisuuden täytyy hänen mukaansa olla rajallinen. Jos sen näet oletettaisiin ääretön olevaksi, silloin siitä pitäisi periaatteessa voida erottaa äärellinen osa. Jäljelle jäävä osa olisi tuolloin yhä ääretön, mutta sen pitäisi olla pienempi kuin alkuperäinen kokonaisuus. Keskiaikaisesta näkökulmasta oli ristiriitaista väittää, että voisi olla olemassa erisuuruisia äärettömiä. Al-Kindî väittää myös, ettei aineellisia kappaleita voi olla ilman, että olisi olemassa liikettä, ja että liikkeen ja ajan täytyy molempien olla äärellisiä. Mainitut kaksi suuretta liittyvät erottamattomasti yhteen, sillä aika on liikkeen mitta. Liike ja aika on siis luotu tyhjästä yhtä aikaa aineellisen maailman kanssa.

Al-Kindîn mielipide maailman ajallisesta alkuperästä on epätavanomainen islamilaisen filosofian kentässä. Hänen seuraajansa al-Fârâbî ja Ibn Sînâ edustavat valtavirtaa: molemmat puolustivat näkemystä, jonka mukaan maailma on ollut olemassa aina ja ikuisesti. Muslimiteologi, lainoppinut ja mystikko Abû Hamid al-Ghazâlî (k. 1111) tuomitsi jälkimmäiset ajattelijat epäuskoisiksi tämän ja kahden muun opin tähden: näitä olivat väitteet, että yksin sielut ovat kuolemattomia (filosofit siis kiistivät ruumiin ylösnousemuksen) ja että Jumala tuntee yksilöt ainoastaan ”universaalilla tavalla”, ei yksilöinä. Jälkimmäinen väite kuuluu ennen muuta Ibn Sînân filosofiaan. Al-Kindîn näkemykset ovat linjassa perin-

teisen islaminuskon tulkinnan kanssa kahden ensimmäisen kysymyksen suhteen. Al-Kindî ei ainoastaan esitä filosofisia argumentteja tyhjästä luomisen puolesta (merkillepantavaa kyllä, hän tekee tässä pesäeron muuten ihailemaansa Aristoteleeseen), vaan hän myös hakee väitteelleen tukea Koraanista. Al-Kindî vannoo myös ruumiiden ylösnousemuksen nimiin. (Eräs myöhempi arabiankielinen lähde väittää, että al-Kindî olisi uskonut Jumalan tuntevan yksilöoliot yksilöinä, mutta mikään hänen säilyneissä kirjoituksissaan ei viittaa siihen, että hän olisi käsitellyt kysymystä.) Al-Kindîn valitsema filosofinen linja on siis sopusoinnussa islamin perinteisten uskonkappaleiden kanssa ja tarjoaa niiden filosofisen puolustuksen. Hänen filosofista näkökantaansa sopii siksi kutsua tässä mielessä islamilaiseksi.

Palatkaamme *Ensimmäiseen filosofiaan.* Teoksen kolmas ja neljäs osa koostuvat pitkällisestä Jumalan olemassaolon todistuksesta ja Hänen ykseytensä pohdinnasta.[4] Al-Kindî päättelee maailman muodostamasta moninaisuudesta, että on olemassa Luoja, joka on joka suhteessa yksi. Moninaisuuden pohjalla vaikuttavat, luomakunnassa havaittavat ykseydet ovat luonteeltaan aksidentaalisia eivätkä edusta olemuksellista ykseyttä. Al-Kindî väittää tämän jälkeen, että se, mikä kuuluu jollekin oliolle aksidentaalisesti, saa olemisensa joltakin toiselta olennolta, jolle sama ominaisuus kuuluu olemuksellisesti. Maailman aksidentaalisten ykseyksien täytyy siksi olla viimekädessä peräisin olennolta, joka on olemuksellisesti yksi: tämä on Jumala, joka on totisesti Yksi. Tutkielma on tarkoin valikoitu yhdistelmä platonistisia, aristoteelisia ja uusplatonistisia aineksia. Nämä hitsautuvat al-Kindîn ajattelussa yhteen kokonaisuudeksi, joka on jotakin muuta kuin osiensa summa: niistä nousee omaperäinen, leimallisesti 'Kindîläinen' maailmannäkemys. On kuin ne kreikkalaiset ajatukset, jotka kokonaan läpäisevät tämän ajatusrakennelman ja sulautuvat sen osiksi, omaksuisivat uuden filosofisen persoonallisuuden.

Uusien synteesien muodostaminen kreikkalaisten käsitteiden pohjalta on piirre, joka toistuu myöhemmässä ja pidemmälle kehittyneessä islamilaisessa filosofiassa. Erityisen ilmeistä tämä on Ibn Sînân filosofian tapauksessa. Jälkimmäinen muodostaa islamilaisen keskiajan yksityiskohtaisimman ja pisimmälle kehitellyn metafyysisen järjestelmän. Senkin käsitteelliset rakennusainekset on lainattu Platonilta, Aristoteleelta ja Plotinokselta. Tällä kertaa samat filosofiset käsitteet ja käsitykset alistetaan kriittisen analyysin kohteeksi: jotkut niistä hylätään ykskantaan, toiset hyväksytään sellaisenaan, kun taas eräiden sisältöä mietitään uusiksi, muunnellaan ja tarkennetaan.[5] Kreikkalaiset käsitteet ja käsitykset yhtyvät osaksi kosmista näkyä, jolla on aivan oma luonteensa. Antaakseni jotakin kuvaa Ibn Sînân filosofian ominaispiirteistä aloitan käsitteellisestä erottelusta, jolla on perustava asema filosofin metafyysisessä järjestelmässä. Kyseessä on erottelu, jonka Ibn Sînâ tekee olemuksen ja olemassaolon välillä. Tämä erottelu koskee hänen mukaansa kaikkia olevaisia paitsi Jumalaa, olivat nämä sitten potentiaalisia tai aktuaalisia.

Erottelun perusajatus on helppo tavoittaa. Siitä, että tiedetään, mikä jokin olio on, ei voida vielä vetää sitä johtopäätöstä, että mainitun kaltainen olio on olemassa. Ibn Sînân itse käyttämä esimerkki on, että minulla saattaa olla mielessäni kuusikulmaisen rakennuksen käsite. En kuitenkaan voi tämän käsityksen perusteella päätellä, että kuusikulmaisia rakennuksia olisi olemassa. On toki totta että jos minulla on käsitys kuusikulmaisesta rakennuksesta, silloin se on olemassa käsitteenä mielessäni. Silti sen mielensisäinen olemassaolo ei ole osa sen määritelmää kuusikulmaisena objektina. On edelleen totta, että mikä tahansa tämän kaltainen olemus voi olla olemassa joko mielessä, ulkopuolisessa todellisuudessa tai molemmissa. Kuitenkin puhtaasti itsessään, so. yksinkertaisesti sinä, mikä se on, käsitteellä ei ole sen kummemmin olemassaoloa kuin olemassaoloon muuten liittyviä ominaisuuksiakaan, esimerkiksi ykseyttä ja moninaisuutta. Ibn Sînâ tahtoo sanoa, että hevosuuden olemus itsessään on pelkkä hevosuus. Itsessään se ei ole yksi eikä monta: se ei ole olemassa sen kummemmin ulkopuolellamme kuin sielussakaan, ei potentiaalisena eikä aktuaalisena.

»*Falsafan* lähtökohtaa ja kiinnostuksen kohdetta kuvaa kenties parhaiten tapa, jolla eräät muslimifilosofit määrittelivät filosofian. Heidän mukaansa filosofiassa oli kyse asioiden todellista luonnetta koskevasta tiedosta siinä määrin, kuin tämä on ihmiselle mahdollista.»

Ibn Sînân tekemällä erottelulla on lukuisia seuraamuksia, joita filosofi käsittelee kehittäessään edelleen järjestelmäänsä. Olemus itsessään ymmärrettynä ei tarkkaan ottaen ole universaali (joskin Ibn Sînâ yhdessä kohtaa löyhästi viittaa siihen sellaisena). Se muodostaa kuitenkin osan universaalikäsitettä. Olemuksesta tulee universaalikäsite kun siihen lisätään universaalisuus, so. se ominaisuus, joka tekee mahdolliseksi predikoida olemuksen monesta oliosta. Olemuksilla on edelleen mielen ulkopuolinen olemassaolo yksittäistapauksissa. Ibn Sînân mukaan tämä ei tee olemuksesta monta. Jos otamme esimerkiksi eläimellisyyden, se ilmenee monen eri olion yhteydessä, mutta tämä ei tee siitä monta eläimellisyyttä. Itsessään eläimellisyys ei ole sen kummemmin yksi kuin montakaan. Eläimellisyyden moninaiset ilmenemismuodot eivät estä meitä käsittelemästä eläimellisyyttä itsessään, sillä kuten Ibn Sînâ sanoo, eläimellisyys jonkin muun yhteydessä on sittenkin yhä itsensä.

Mutta elleivät olemukset sisällä olemassaoloa, mikä on niiden suhde olemassaoloon? Olemukset ovat olevaisia, koska niillä on joko mielensisäinen olemassaolo, ulkoinen olemassaolo tai molemmat. Siksi vaikka olemassaolo ei kuulukaan olemuksien olemukseen, se kuitenkin liittyy niihin välttämättä. Muuten olemuksilla ei olisi kummankaanlaatuista olemassaoloa, ei ulkoista eikä mielensisäistä.

Entä itse olemassaolo? Ibn Sînân kirjoitusten perusteella asiaa voidaan lähestyä kahdella tavalla. Yksi lähtee liikkeelle ihmissielun aineettomasta olemassaolosta. Sielua koskevissa tutkielmissaan Ibn Sînâ väittää, että ihmisen järkisielu, hänen

»Perinteismmät muslimiajattelijat hylkäsivät filosofisen islaminuskon tulkinnan. Heidän mukaansa filosofien tulkinta perustui järkeen nojautuvaan käsitteelliseen Jumala-kuvaan, joka oli sangen kaukana siitä Koraanin kuvailemasta Luojasta, joka suoraan puuttuu ihmiskunnan historiaan. Tämä siis oli syynä myös siihen, että teologi al-Ghazâlî syytti al-Fârâbîa ja Ibn Sînâa epäuskoisiksi.»

aineeton minuutensa, on välittömästi tietoinen omasta olemassaolostaan. Toisaalta Ibn Sînâ puhuu yleisemmin olevasta, oliosta ja välttämättömyydestä perustavina käsitteinä, jotka rinnastuvat ilmeisiin loogisiin totuuksiin. Nämä peruskäsitteet toimivat kaiken ajattelun perustana.[6] Päädymme Jumalan olemassaoloon tarkastelemalla olevaisen käsitettä itseään. (Argumentti olettaa, että olevaisen käsite viittaa johonkin mielen ulkopuolella.) Ibn Sînâ ei hylkää syyn ja seurauksen suhteeseen perustuvaa argumenttia, jossa Jumalan olemassaolo johdetaan luonnollista maailmaa koskevasta kokemuksestamme, mutta hän pitää olemassaolon tarkasteluun nojautuvaa argumenttia parempana. ”Se on luotettavampi ja ylevämpi tapa: kun toisin sanoen tarkastelemme olemassaolon tilaa, huomaamme, että olemassaolo sikäli, kuin se on olemassaoloa, todistaa Jumalasta. Hän puolestaan todistaa kaikesta, joka tulee Hänen jälkeensä.”[7]

Mainittu todistus perustuu olemuksen ja olemassaolon väliseen erotteluun (jota tosin ei sovelleta Jumalaan). Mikäli jokin olemus on aktuaalisesti olemassa, se on joko itsessään välttämätön tai ainoastaan mahdollinen (mahdotonhan ei voi olla olemassa). Seuraavaksi Ibn Sînâ väittää, että mikäli olio on itsessään välttämätön, sen täytyy olla yksi, ainutlaatuinen, vailla syytä ja kaikkien muiden olevaisten syy. Tämä olisi Jumala. Toisaalta jos tarkasteltava olio ei ole itsessään välttämätön – ja tämä pitää paikkansa kaikesta muusta paitsi Jumalasta – ja jos sen olemukseen ei kuulu olemassaolo, silloin sen täytyy saada olemassaolonsa joltakin itsensä ulkopuoliselta.

Itsessään mahdollisen olion on mahdollista olla tai olla olematta. Olevaksi tullakseen se tarvitsee jotakin, joka painaa vaakakupin olemassaolon suuntaan, siis välttämättömäksi tekevän syyn. Mikäli tämä syy on itsessään ainoastaan mahdollinen, se tarvitsee puolestaan itsensä ulkopuolisen syyn, ja näin jatkuu yhä eteenpäin. Moinen syiden ketju ei kuitenkaan voi olla ääretön (Ibn Sînâ puhuu tässä olennaisista syistä, jotka ovat olemassa yhtä aikaa vaikutustensa kanssa). Syiden ketjun täytyy päättyä olioon, jonka olemus ei edellytä sen itsensä ulkopuolista olemassaoloa. Jumala, jonka olemus on yhtä olemassaolon kanssa, täyttää tämän ehdon.

Ibn Sînâ ei lopeta tähän. Kolmen sarjoina etenevän emanaatiovirran kautta hän johtaa koko maailman olemassaolon Jumalan olemassaolosta. (Paneudumme tähän emanaatiojärjestelmään, kun käsittelemme Ibn Sînân uskontokäsitystä.) Tässä luonnosteltu emanaatioiden sarja on ilmeisen haavoittuvainen, ja al-Ghazâlî esittää sitä vastaan vakavia vastalauseita *Filosofien luhistumisen* Kolmannessa keskustelussa. Mutta mitkä järjestelmän vajavaisuudet sitten ovatkin, se yhdistää Ibn Sînân kannattaman tähtitieteen järjestelmän ja hänen kehittämänsä emanaatiometafysiikan toisiinsa. Syntyvä kosminen näky vaikutti voimakkaasti myöhempään islamilaiseen ajatteluun. Mutta onko tässä kaikki, mitä mainitusta kosmologiasta on lausuttava?

Emme ole sanoneet vielä mitään Ibn Sînân ajattelun leimallisesti islamilaisesta puolesta. Ibn Sînâ esittää yksityiskohtaisemman muunnelman emanatiivisesta kosmologiasta, jonka perustukset oli valanut hänen edeltäjänsä al-Fârâbî. Sekä al-Fârâbî että Ibn Sînâ samastivat uusplatonistisen alkusyyn käsitteensä Koraanin julistamaan Jumalaan tavalla, johon ainakin he itse olivat tyytyväisiä. Molemmat kehittivät profetian ja ilmoituksen teoriaa, jonka puitteissa profeetta käsitetään taivasten valtakunnan ja maanpäällisen elämän välisenä yhdyssiteenä. Islamilaisen yhteisön luonnetta tulkitaan lähinnä Platonin ihannevaltion valossa. Saadaksemme paremman kuvan siitä, kuinka tämä tapahtuu, käännymme islamin filosofisen tulkinnan pääarkkitehdin eli al-Fârâbîn puoleen. Palaamme sitten lyhyesti Ibn Sînân pariin nähdäksemme, kuinka eräät reunahuomaukset, joita hän esittää al-Fârâbîn näkemykseen, täydentävät tulkintaamme al-Fârâbîn käsityksistä ja täyttävät muutamia siinä ilmeneviä käsitteellisiä aukkoja.

Tätä ennen täytyy kuitenkin todeta, että viittaan mainittuihin kahteen hahmoon ”islamilaisina filosofeina” ennen muuta sen tähden, että he pyrkivät tulkitsemaan islaminuskoa ja islamilaista elämänmuotoa filosofisessa valossa. Selvästikin he kuuluvat siihen monimuotoiseen sivilisaatioon, jota nimitämme islamilaiseksi. Kyseessä on sivilisaatio, joka monimuotoisuudestaan ja -kulttuurisuudestaan huolimatta säilytti islamilaisen uskonnollisen eetoksen; samaan aikaan se oppi tekemään tilaa muille uskonnoille. Niinpä esimerkiksi keskiaikainen lahkolaisuuden historioitsija al-Shahrastani (k. 1153), joka itse oli muslimi, viittasi tunnettuun kristittyyn Yahya Ibn Adiin (k. 974) islamilaisena filosofina sanan laajassa merkityksessä. Yahya Ibn Adi oli kuitenkin kristitty, ei muslimi. Al-Fârâbî ja Ibn Sînâ tätä vastoin pitivät itseään muslimeina. Ei ole mitään syytä epäillä, etteivätkö he olisi vilpittömästi uskoneet, että heidän filosofinen islamin tulkintansa kävi yksiin islaminuskon kanssa.

Uskon vilpittömyys ja uskotun asian todenpitävyys ovat kuitenkin kaksi eri asiaa. Perinteisemmät muslimiajattelijat hylkäsivät filosofisen islaminuskon tulkinnan. Heidän mukaansa filosofien tulkinta perustui järkeen nojautuvaan käsitteelliseen Jumala-kuvaan, joka oli sangen kaukana siitä Koraanin kuvailemasta Luojasta, joka suoraan puuttuu ihmiskunnan historiaan. Tämä siis oli syynä myös siihen, että teologi al-Ghazâlî syytti al-Fârâbîa ja Ibn Sînâa epäuskoisiksi. Al-Ghazâlî ei tuominnut al-Fârâbîa ja Ibn Sînâa sen tähden, etteivät he olisi uskoneet yhteen Jumalaan ja Hänen ilmoitukseensa, vaan koska he ymmärsivät molempien luonteen väärin. Oltiin al-Ghazâlîn kanssa sitten yhtä mieltä tai ei, näiden kahden henkilön filosofia edustaa klassisen ja islamilaisen perinnön eräiden piirteiden luovaa synteesiä. Kenties

tätäkin tärkeämpää on se, että al-Fârâbîn ja Ibn Sînân islaminuskon tulkinta muodostaa keskeisen osan heidän filosofista kokonaishankettaan.

3 Seuraavaksi tarkastelen al-Fârâbîa, jonka ajattelu loi perustan arabifilosofien poliittiselle ja uskonnolliselle teorialle. Valitettavasti tiedämme hyvin vähän al-Fârâbîn elämästä ja siitä, mitä hän ajatteli vallitsevasta poliittisesta tilanteesta. Turkkilaista syntyperää oleva al-Fârâbî syntyi vuoden 870 tietämillä Transoksaniassa, mistä hän löysi tiensä Bagdadiin (koska, sitä ei tiedetä). Al-Fârâbî asui Bagdadissa vuoteen 941 saakka. Siellä hän seurusteli muun muassa nestoriolaisten Aristoteles-tutkijoiden ja loogikkojen kanssa: loogikko Yuhanna Ibn Hailan (k. 910) opetti häntä, yhden lähteen mukaan myös loogikkona ja kääntäjänä toiminut Abû Bishr Matta (k. 940). Islamilais-platonistisen poliittisen filosofian luomisen lisäksi al-Fârâbî oli eturivin Aristoteles-kommentaattori, aikansa johtava loogikko, merkittävä metafysiikan tuntija ja islamilaisen keskiajan huomattavin musiikin teoreetikko ja musikologi. Al-Fârâbîn ajan Bagdadissa elettiin poliittisessa mielessä hyvin myrskyisiä aikoja, joskin kulttuuririntamalla kyseessä oli hyvin luova ajanjakso. Aivan 10. kristillisen vuosisadan alussa valtakunta oli toipumaan päin ja suhteellisen vakaalla pohjalla, mutta kalifaatti syöksyi pian alamäkeen, kun seikkailunhaluinen sotilashallinto nousi valtaan. Vuonna 941 näihin seikkailijoihin kuuluneiden Baridi-veljesten joukot ryöstivät kaupungin. Samana vuonna al-Fârâbî muutti Bagdadista Syyriaan. Ei kuitenkaan tiedetä, lähtikö hän ennen mainittuja tapahtumia vai niiden jälkeen ja jos näin, lähtikö niiden takia. Joskus vuoden 942 jälkeen hän sai stipendin Saif al-Dawlalta, Aleppon arabikuninkaalta, joka muistetaan niin Bysanttia vastaan käymistään sodista kuin taiteiden tukemisestaan. Al-Fârâbî kuoli Damaskoksessa vuonna 950.

Al-Fârâbîn uskonnollinen ja poliittinen filosofia on kautta linjan hyvin teoreettista. Hän ei viittaa lainkaan ajankohtaisiin tapahtumiin. Tämä on al-Fârâbîn kirjoituksille luonteenomaista; aristoteelisen demonstratiivisen tieteenihanteen mukaisesti al-Fârâbî tavoittelee yleispätevää tietoa. Ei kuitenkaan vaikuta todennäköiseltä, että hän olisi muotoillut poliittisen filosofiansa yksin teoriaa silmällä pitäen. Islamilainen näkökulma on aina läsnä, joskaan ei välttämättä päältä katsoen ilmeinen. Vaikka Platon innoittikin al-Fârâbîn poliittista ajattelua, myös islamilaisen *umman* (jumalallisen lain hallitseman uskovien yhteisön) ihanne muodostaa yhden johtoaiheen hänen ajattelussaan. Vaikka asiaa onkin vaikea todentaa vedenpitävästi, islamilainen vaikutus ilmenee myös al-Fârâbîn muussa ajattelussa. Hän esimerkiksi käyttää Koraanista otettuja määreitä luonnehtiessaan aktiivista intellektiä, so. viimeistä Jumalasta emanoituvaa järjellistä prinsiippiä. Edelleen al-Fârâbî käsittelee islamilaisen lain *(fiqh)* ja dialektisen teologian *(kalam)* paikkaa valtiossa.

Al-Fârâbîn poliittista ajattelua määrittävä universalismi käy myös hyvin yhteen islamin vastaavan juonteen kanssa. Vaikka al-Fârâbîn ihannevaltio on nimenomaan hyveellinen kaupunki ja sen alkuperä täten Platonin *Valtiossa,* hänen poliittisessa ajattelussaan ihanteellisen valtion vaikutuspiiri ulottuu yhden kaupungin ulkopuolelle. Al-Fârâbî toteaa, että jos hyveellinen kaupunki on hyvä, silloin valtakunta, joka koostuu useista tällaisista kaupungeista, on vielä parempi. Vielä näitäkin parempi on maailma, joka koostuu useista hyveellisistä valtakunnista. Kuten tulemme huomaamaan, al-Fârâbîn mukaan uskonnollinen kieli on filosofisten totuuksien symbolinen ilmaisumuoto. Tämän perusteella hän esittää, että koska kielet ja käytetyt symbolit eroavat toisistaan, voi hyvinkin olla, että on olemassa useita hyveellisiä uskontoja. Näiden väliset erot heijastavat yksin symbolien, eivät niiden avulla kuvattujen asioiden eroja. Ekumeeninen pyrkimys heijastelee erästä keskiajan islamilaisen kulttuurin erikoispiirrettä – kosmopoliittista universalismia, joka oli joissakin piireissä vallalla.

Kun siirrytään tarkastelemaan al-Fârâbîn filosofista islamin tulkintaa, ei ensimmäisenä kuitenkaan pistä silmään niinkään islamilainen väritys kuin se kosmologinen asiayhteys, johon al-Fârâbî ajattelunsa asettaa. Näin on sen vuoksi, että al-Fârâbîn poliittisessa teoriassa ihannevaltion malli on maailmankaikkeus itse sellaisena, kuin al-Fârâbî sen käsitti: ja juuri politiikan kontekstissa al-Fârâbîlla on eniten sanottavaa islamista. Al-Fârâbîn maailmankaikkeus on hierarkkinen, järjellinen, järjestäytynyt ja sopusointuinen, ja samanlaisena hän näkee myös ihannevaltion. Siinä, missä al-Fârâbîn kosmologian puitteet ovat uusplatonistiset, vastaa hänen kuvauksensa ihannevaltiosta olennaisilta osin Platonin antamaa. Platonin filosofikuningas saa islamilaisen vaateparren ja muuttuu lakeja säätäväksi filosofiprofeetaksi. Yhteiskunta järjestyy hierarkkisesti siten, että kukin luokka toimittaa tiettyä tehtävää johtajansa alaisuudessa ja sopusoinnussa kaikkien muiden luokkien kanssa.

Al-Fârâbîn mukaan maailma saa alkunsa Jumalasta emanaatioiden sarjan välityksellä. Ikuinen jumalallinen virtaus saa aikaan ensimmäisen ikuisen intellektin olemassaolon. Tämä intellekti on ikuisesti tietoinen kahdesta asiasta, Jumalasta ja itsestään. Nämä tietoisuusaktit tuottavat välttämättä kaksi muuta oliota, toisen intellektin sekä aineellisen kappaleen: jälkimmäinen on ulommainen taivaankansi. Toinen intellekti on ensimmäisen tavoin tietoinen kahdesta asiasta, Jumalasta ja itsestään, ja tuottaa tämän mukaisesti kolmannen intellektin ja kiintotähtien sfäärin. Näin jatkamalla syntyvät planeettojen, auringon ja kuun sfäärit. Ei ole aivan selvää kuinka oma, syntymisen ja häviämisen lainalaisuuksien hallitsema maailmamme syntyy. Vaikuttaa siltä, että taivaankansilla on osansa sen luomisessa. Oli tämän kanssa miten tahansa, tätä maailmaa hallitsee intellektien sarjassa viimeinen eli aktiivinen intellekti.

Maan päällä järjenkyvyllä varustetut ihmiset ovat arvoasteikossa ylimpänä. Järjellisyydessä on kuitenkin aste-eroja. Ihmiskunnan enemmistö ei kykene abstraktiin ajatteluun eli filosofointiin. Filosofiaan kykenevien järjellinen sielunosa, joka on alkujaan vain aineellinen dispositio, muuttuu aineettomaksi sieluksi kun aistien kautta saadut aineelliset muodot eriytyvät ja abstrahoituvat aktiivisen intellektin valossa. Näin järjellinen sielu aktualisoituu ja siitä tulee ”aktuaalinen intellekti”. Tällainen sielu on saavuttanut aineettomuuden tason: se eroaa ruumiista kuolemassa ja saa elää ikuisesti autuudessa tai kurjuudessa siitä riippuen, kuinka se on elämässä toiminut.

Eräät järjelliset sielut saavuttavat korkeamman abstraktion tason, kun aktuaalisesta intellektistä tulee sen oman tarkastelun kohde. Tällöin sielusta tulee omaksuttu intellekti. Eräät hyvin harvinaiset ihmisyksilöt – filosofiprofeetat – saavuttavat vielä tätäkin korkeamman tason, kun heidän järkisielunsa saa ”vastaanottaa” aktiivisen intellektin omaksutun intellektin vä-

»Al-Fârâbîn määritelmä uskonnosta filosofian jäljitelmänä muodostaa hänen poliittisen ja uskonnollisen filosofiansa ytimen. Monet hänen seuraajistaan – mm. Avicenna, Ibn Tufayl ja Averroës – omaksuivat saman näkemyksen.»

lityksellä. Syntyvässä yhdisteessä profeetallinen järkisielu toimittaa aineen virkaa, aktiivinen intellekti muodon. Al-Fârâbî kuvailee tätä yhteyttä kutsumalla profeettaa ”ihmiseksi, jossa aktiivinen intellekti asustaa.” Hän myös käyttää Koraanista omaksuttuja kielikuvia viitatessaan aktiiviseen intellektiin. Hän kutsuu sitä ”uskolliseksi hengeksi” *(al-ruh al-amin)* ja ”pyhäksi hengeksi” *(al-ruh al-qudus).* Mutta vaikka profeetallisen omaksutun intellektin ja aktiivisen intellektin yhteys onkin profetian välttämätön ehto, ei se vielä yksin riitä. Myös profeetan imaginaatiokyvyn täytyy olla poikkeuksellisen voimakas.

Imaginaatiokyvyn profeetallinen tehtävä tulee ymmärtää sen erottelun valossa, jonka al-Fârâbî (Aristotelesta seuraten) tekee järjenkäytön teoreettisen ja käytännöllisen ulottuvuuden välillä. Teoreettisen järjenkyvyn päämääränä on abstrakti tieto, kun taas käytännöllisen järjen tehtävänä on toimintaa silmällä pitäen suoritettu harkinta. Jälkimmäinen toiminto pitää sisällään eettiset periaatteet, joiden valossa päädytään moraalisesti korkeatasoisiin tekoihin. Imaginaatiokyky sijoittuu aistien ja järjellisen sielunosan väliin. Al-Fârâbîn mukaan yksi sen tehtävistä on jäljittely. Koska imaginaatio ei ole järjellinen sielunkyky, se ei voi tavoittaa puhdasta abstraktia tietoa; se ei liioin tavoita niitä yleisiä käytännön periaatteita, joihin toimintaa koskeva harkinta nojaa. Imaginaation on siksi turvauduttava yksittäisiin mielikuviin, kun se jäljittelee näitä kahta tiedon lajia. Nämä mielikuvat joko toimivat rationaalisen tiedon symboleina tai antavat siitä käytännön esimerkkejä. Profeetan imaginaatiokyvyn täytyy olla yhtä voimakas kuin hänen järjenkykynsä, sillä ensin mainittu tekee mahdolliseksi niiden järjensisältöjen jäljittelyn, jotka ryöppyävät aktiivisesta intellektistä profeetan järjelliseen sielunosaan.

Teoreettista tietoa jäljittelevien mielikuvien hedelmät tulevat julki Jumalaa ja luomakuntaa koskevissa julkilausumissa. Normatiivinen kielenkäyttö – erilaiset käskyt, kiellot ja suositukset – jäljittelee käytännöllisen järjen antamia toimintasuosituksia. Se vastaa siten jumalallista lakia. Profeetan imaginatiivinen kyky niin sanoakseni kääntää demonstratiivisen tiedon mielikuvien, yksittäisten esimerkkien ja symbolien kielelle, jota muutkin kuin filosofit voivat ymmärtää. Al-Fârâbîn filosofian kannalta keskeinen määritelmä, jonka mukaan uskonto on filosofian jäljittelyä, nojaa tähän ajatukseen. Jäljittelyä ei tässä yhteydessä tarvitse tulkita mitenkään väheksyväksi määreeksi: onhan jäljitelmä yhtä kuin ilmoitususkonto ja laki, joita ilman yhteiskunta ei voisi selviytyä. Kyse ei siis ole kahden totuuden teoriasta vaan yhdestä totuudesta, joka ymmärretään eri tasoilla. Kohtaamme tässä silti sen elitismin, joka platonistisviritteiseen islamilaiseen poliittiseen filosofiaan kiistatta sisältyy. Ainoastaan vähälukuisilla filosofeilla on valtuudet tulkita ilmoitusta demonstraation valossa ja filosofisen välineistön avulla.

Al-Fârâbîn määritelmä uskonnosta filosofian jäljitelmänä muodostaa hänen poliittisen ja uskonnollisen filosofiansa ytimen. Monet hänen seuraajistaan – mm. Avicenna, Ibn Tufayl (k. 1185) ja Averroës – omaksuivat saman näkemyksen. Ibn Rushdin poliittista filosofiaa ei voida ymmärtää irrallaan tästä määritelmästä, vaikka andalusialainen filosofi usein pukeekin ajattelunsa islamilaisen lakikielen kaapuun ja koristaa sitä Koraanin lainauksilla. On totta, että Ibn Rushd tekee eräitä tarkennuksia ja lisäyksiä al-Fârâbîn luonnostelemaan järjestelmään, mutta se muodostaa siltikin Ibn Rushdin poliittisen ja uskonnollisen ajattelun ytimen.

Eräät al-Fârâbîn profetian teorian piirteet ovat vähemmän selkeitä. On epäselvää, mitä mieltä hän oli kahdesta muusta profeettojen väitetystä ihmeellisestä kyvystä, jotka molemmat mainitaan Koraanissa. Yhdessä on kyse sellaisten tapahtumien aikaansaamisesta, jotka lankeavat luonnon tavanomaisen kiertokulun ulkopuolelle, toisin sanoen siitä, mitä yleensä nimitämme ihmeiden tekemiseksi. Al-Fârâbîn säilyneiden kirjoitusten joukosta ei löydy minkäänlaista ihmeiden filosofista selitystä. Profeettojen toinen ihmeellinen kyky on heidän kykynsä ennustaa tulevia. Tästä al-Fârâbî kyllä puhuu, mutta hänen lausuntonsa jättävät tulkinnanvaraa. Al-Fârâbî näet sanoo, että aktiivinen intellekti syöttää kontingentteja tulevia tapahtumia koskevaa tietoa imaginatiiviseen sielunkykyyn käytännöllisen järjenkyvyn kautta. Kuinka tämä tapahtuu, on jossakin määrin epäselvää. Onko aktiivisella intellektillä, jonka tieto puhtaana järkiolentona on olletikin yleisluontoista ja abstraktia, sittenkin yksittäisiä olioita ja tapahtumia koskevaa tietoa? Vai onko niin, että yksittäinen tilannearvio piilee jo latenttina profeetan käytännöllisessä järjessä ja aktiivinen intellekti vain valaisee sen niin, että profeetta vetää alitajuiset johtopäätökset tapahtumien tulevasta kulusta ja välittää nämä imaginaatiokykyyn? Jälkimmäisessä tapauksessa aktiivinen intellekti ei itse tietäisi tulevia kontingentteja tapahtumia, mutta saattaisi profeetan sielun tämän tiedonhankinnan tielle. Aristoteleen *Tulkinnasta*-teoksen selityksissään al-Fârâbî kuitenkin sanoo, että ainakin Jumala, joka on olemukseltaan puhdasta järkeä, tietää yksittäiset tulevat tapahtumat.[8] Mikäli näin on, silloin myös aktiivisella intellektillä, joka on samalla tavoin puhdasta järkeä ja joka seuraa Jumalaa emanaatiojärjestyksessä, voisi kaiketikin olla hallussaan samanlaista tietoa. Al-Fârâbî ei kuitenkaan selitä, miten puhtaalla järkiolennolla voisi olla yksittäisiä olioita koskevaa tietoa.

Tässä vaiheessa on syytä palata Ibn Sînâan, jonka triadeista koostuva emanaatiojärjestys selittää profeetan tekemät ihmeteot kattavammin kuin al-Fârâbîn kaksiportainen malli. Kuten al-Fârâbîlla, myös Ibn Sînâlla ensimmäinen intellekti saa olemassaolonsa suoraan Jumalalta. Se emanoituu jumalallisen itsetuntemuksen välttämättömänä seurauksena. Ensimmäinen intellekti kohtaa kolme olemassaolon perus-

tavaa totuutta ja pohtii niitä: se pohtii (1) Jumalaa itsessään välttämättömänä olevana, (2) itseään Jumalan välttämättömäksi tekemänä olentona ja (3) itseään itsessään ainoastaan mahdollisena oliona. Näistä kolmesta ajattelun aktista saa välttämättä alkunsa kolme uutta olentoa eli toinen intellekti, ensimmäinen sielu sekä viimeksi ensimmäinen aineellinen kappale eli uloin taivaankansi. Tämä mietiskelytoiminta kertautuu toisen ja sitä seuraavien intellektien kohdalla triadisina muodostelmina. Näiden triadien sisällä sielu aina kaipaa taivaallisen intellektin täydellisyyttä ja saattaa sen mukaisesti taivaankannen liikkeeseen. Taivaallisen intellektin tietämys ja tahtominen on aina luonteeltaan universaalia, minkä vuoksi se ei vielä yksinään voi aiheuttaa mitään määrättyä liikettä. Taivaallinen sielu, joka muistuttaa tässä suhteessa omaa käytännöllistä järkeämme, tahtoo taivaankannen liikkeen kutakin osaa erikseen. Ja vaikka Jumala ja taivaalliset intellektit tietävät maanpäälliset tapahtumat vain yleisluontoisella tavalla, taivaalliset sielut voivat tietää ne yksityiskohtaisesti. Maanpäälliset tapahtumat kun syntyvät taivaankansien liikkeiden seurauksena. Koska taivaalliset sielut aiheuttavat taivaankansien liikkeet ja tuntevat ne yksityiskohtaisesti, ne voivat tietää myös sen, mitä niistä seuraa maan päällä. Tähän sisältyy tieto tulevista maanpäällisistä tapahtumista, ja juuri tämä tieto välittyy profeetan imaginaatiokykyyn. Väittääpä Ibn Sînâ vielä, että profeetan sielu voi vaikuttaa sen ulkopuolisiinkin tapahtumiin. Tavalliset ihmissielut voivat vaikuttaa niihin ruumiisiin, jotka kuuluvat niille. Mutta profeettojen sielut ovat poikkeuksellisen voimakkaita ja voivat tämän nojalla ylittää oman ruumiin rajat ja vaikuttaa ulkopuoliseen maailmaan.[9]

Ibn Sînân islamin tulkinta pitää sisällään myös Koraanin säkeiden filosofista eksegeesiä. Fârâbîlaisesta perusvireestään huolimatta Avicennan tulkinta käsittelee edeltäjäänsä yksityiskohtaisemmin profetiaa ja osoittaa myös tätä selvemmin sanoin islamilaisten instituutioiden paikan emanatiivisen filosofian sisällä. Mikä kenties tärkeintä, Avicennan tulkinta islamista kruunaa hänen metafyysisen järjestelmänsä. Ei ole sattumaa, että *Parantamisen* metafysiikkaa käsittelevän osion viimeinen kirja – tämän suurteoksen kaiken kaikkiaan viimeinen luku – käsittelee profetiaa ja islamilaisten instituutioiden paikkaa emanatiivisen maailmanjärjestyksen puitteissa.

* * * *

Tarkastelemamme ajanjakson puitteissa islamilaista filosofiaa voidaan pitää kreikkalaisen perinteen jatkajana. Kreikkalaiset filosofiset johtoajatukset elivät ja voivat hyvin ja kehittyivät eteenpäin uudessa kulttuuriympäristössä. Yksi kehityslinjoista koski tapaa, jolla muslimifilosofit tulkitsivat sitä uskontoa, joka toimi näiden filosofisten ajatusten uutena kulttuurillisena kotina. Ilmiölle löytyy rinnakkaistapauksia niin keskiajan kristillisen kuin juutalaisenkin filosofian piiristä.[10]

Suomentanut Taneli Kukkonen

Viitteet

1. *Kalamia* on luonnehdittu myös spekulatiiviseksi ja dogmaattiseksi teologiaksi. Muslimifilosofit kutsuivat kiistoissaan *mutakallimien* kanssa teologeja tavanomaisesti dialektikoiksi, koska heidän näkökulmastaan teologien opilliset argumentit perustuivat yleisesti hyväksytyille premisseille *(al-mashhurat)* välttämättä tosien sijaan. Tämä teki heidän päättelyistään dialektisia pikemminkin kuin demonstratiivisia.
2. Ibn Maymun (Maimonides), *Hämmentyneiden opas (Dalalat al-Ha'irin)*, 185.
3. Tuore tekstilaitos ja ranskankielinen käännös teoksessa Kindî (1998).
4. Argumentin kulusta ja sen kreikkalaisesta taustasta katso Marmura ja Rist (1963).
5. Yhden filosofisen pääteoksensa eli *Parantamisen kirjan* (*Kitab al-shifa*) johdannossa Ibn Sînâ toteaa: "Muinaisten ajattelijoiden teoksista ei löydy mitään muuta luotettavaa kuin se, mitä olen sisällyttänyt tähän kirjaan. Ellei jokin huomio löydy totutulta paikaltaan, se löytyy paikalta, jota olen pitänyt sopivampana. Olen lisännyt tähän kaiken sen, mitä olen omalla järjelläni ymmärtänyt ja pohdinnan tuloksena saavuttanut erityisesti luonnonfilosofian, metafysiikan ja logiikan aloilta." *Al-Shifa': al-Madkhal (Eisagoge)*, 9–10.
6. Ibn Sînân *Metafysiikan* kommentaarissaan al-Naraqi (k. 1764) argumentoi sen puolesta, että mainitut peruskäsitteet ovat jopa ensisijaisia ilmeisiin loogisiin totuuksiin nähden ja että olemassaolo on etusijalla järkisielun itsetietoisuuteen nähden: katso al-Naraqi, 214–215. Ibn Sînân itsetietoisuutta koskevista käsityksistä ks. Marmura (1986).
7. Ibn Sînâ, *Al-isharat wa al-tanbihat,* 146.
8. Al-Fârâbî, *Sharh al-Fârâbî li-kitab Aristutalis fi al-'ibara,* 98.
9. Tämä selitys käy yksiin Ibn Sînân syyn ja seurauksen teorian kanssa. Jälkimmäiseen kuuluu ajatus syyn ja seurauksen välttämättömästä yhteydestä: näin ollen ilmoituksessa mainitut ihmeet, jotka käyvät kausaalista realismia vastaan, täytyy ymmärtää vertauskuvallisesti, ei kirjaimellisesti.
10. Artikkeli ilmestyi alun perin kokoomateoksessa John Inglis (toim.), *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism, and Christianity*. Curzon Press, Richmond 2002, s. 21–34. Teksti perustuu Daytonissa, Ohiossa huhtikuussa 1999 pidettyyn esitelmään.

Kirjallisuus

Al-Fârâbî, *Al-Fârâbî on the Perfect State. Abû Nasr al-Fârâbî's Mabadi' Ara' Ahl al-Madina al-Fadila.* Toim. ja käänt. Richard Walzer. Oxford University Press, Oxford 1985.

Al-Fârâbî, *AlFârâbî's Philosophy of Plato and Aristotle.* Käänt. M. Mahdi. Cornell University Press, Ithaca 1969.

Al-Fârâbî, *Kitab al-siyasa al-madaniyya* ("Poliittisen hallinnon kirja"). Toim. F. Najjar. Imprimerie Catholique, Beirut 1964.

Al-Fârâbî, *Kitab al-milla wa nusus ukhra* ("Uskonnon kirja ynnä muita tekstejä"). Toim. M. Mahdi. Dar al-Machreq, Beirut 1968.

Al-Fârâbî, *Risala fi al-'aql* ("Kirje järjestä"). Toim. M. Bouyges. Imprimerie Catholique, Beirut 1948.

Al-Fârâbî, *Sharh al-Fârâbî li-Kitab Aristutalis fi al-'ibara,* ("Aristoteleen *Tulkinnasta*-teoksen selitys"). Toim. W. Kutsch ja S. Marrow. Imprimerie Catholique, Beirut 1960.

Al-Ghazâlî, *The Incoherence of the Philosophers* ("Filosofien luhistuminen"). Toim. ja käänt. M. E. Marmura. Brigham Young University Press, Provo, Utah 1997.

Ibn Maimun (Maimonides), *Dalalat al-ha'irin* ("Hämmentyneiden opas"). Toim. H. Atay. Ankara 1976.

Ibn Sînâ, *Al-isharat wa al-tanbihat* ("Viitteitä ja opastuksia"). Toim. J. Forget. E. J. Brill, Leiden 1882.

Ibn Sînâ, *Al-Shifâ': al-Ilahiyyat* ("Parantaminen: Metafysiikka"). Toim. G. C. Anawati ja Sa'id Zayed. Organisation Générale des Imprimeries Gouvernementales, Kairo 1960.

Ibn Sînâ, *Al-Shifâ': al-Madkhal* ("Parantaminen: Johdanto"). Toim. M. Khudayri, G. C. Anawati ja F. Ahwani. Organisation Générale des Imprimeries Gouvernementales, Kairo 1953.

Al-Kindî, *Fi al-falsafa al-ula* ("Ensimmäisestä filosofiasta"). Teoksessa R. Rashed ja J. Jolivet (toim.), *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindî*. E. J. Brill, Leiden 1998.

Marmura, M. E., Avicenna's Flying Man in Context. *The Monist* 69 (1986), s. 383–395.

Marmura, M. E. ja Rist, J. M., Al-Kindî's Discussion of Divine Existence and Oneness. *Mediaeval Studies* 25 (1963), s. 238–354.

Al-Naraqi, *Sharh al-ilahiyyat min kitab al-shifa'* ("*Parantamisen kirjan Metafysiikan* selitys"). Toim. M. Muhaqqiq. Dansshakad, Teheran 1986.